مقامات الحكمة

فريثجوف شوان - عيسى نور الدين أحمد

ترجمة: إبراهيم آيت زيان (الجزائر)

توطئة:

خلال القرن الماضي، يعتبر فريثجوف شوان (1907-1998) المتحدث الثاني بعد رونيه جينو (1886-1951) عما يسمى في الغرب المدرسة التقليدية أو مدرسة الحكمة الخالدة، التي تعتبر نفسها مدرسة لا تاريخية أي غير محددة بزمان ولا مكان، يقفو اللاحق فيها ما وجده عند سابقه فيقلّده من أصول الحكمة التي يرجعها القوم إلى منبعها الإلهي الواحد، الذي وإن تعددت لغاته وأشكاله، إلا أنها تروي كلها تجليات الحقيقة المطلقة في هذا الوجود الحاوي للإمكانات اللامتناهية.

في نقده لنظرية النشوء والارتقاء أو نظرية التطور، يركز فريثجوف شون على مسألة مبدئية الوعي على المادة[1]، وأن من المستحيل الحديث عن تبعية الوعي لملابسات المادة، بل إن العالم المادي يسير وفق وعي ضروري سابق لوجوده العيني.

هذه مقدمة افتتح بها د. باتريك لود[2] تقديمه في التعريف عن أعمال أستاذه شون، حيث ركز على أن العناصر البيوغرافية في حياته تابعة لحقيقته الفكرية، وأن تلك الحقيقة الفكرية هي ما يمكن أن يعرف عنه بشكل موضوعي –وفق مبادئ المنظور التقليدي-.

في 18 من شهر حزيران 1907 ولد فريثجوف فريد شون Frithjof Fred Schuon في المدينة السويسرية بال Bâle، في عائلة كاثوليكية غير متعصبة لتعاليمها، من أب ذي أصول ألمانية بول شون Paul Schuon الذي كان عازف كمان وأستاذا في معهد الموسيقى في بال، وأمه مارغريت بويهلر Margarete Boehler التي تنحدر أصولها من الألزاس التابعة آنذاك لألمانيا، عاش فريثجوف طفولته مع أخيه إريك Erich في جو من الانفتاح الديني منذ بداية حياته، فقد كانا في مدرسة لوثرية إنجيلية ما ترك في نفسية فريثجوف ذكريات إيجابية عن أهمية الإيمان والثقة في الرحمة الإلهية، وكان في مكتبة أبيه الكم الهائل من الكتب الأدبية العالمية بل نجد فيها نسخة عن الباهاجفاد جيتا

---

1. Schuon, Frithjof, Du Divin à l'humain, p 12.

2. Laude, Patrick, Introduction à l'œuvre de Frithjof Schuon, Baglis Tv. Soufisme Esprit.

والريجفيدا[1] ، ونسخة من القرآن الكريم ، بل كان بول شون يتعهد أولاده في قراءة ليلية لكتاب ألف ليلة وليلة ما زاد في سعة آفاق ابنهم وتنوع أفكاره منذ صباه. كما كانت تستهويه مشاهدة وتأمل المنحوتات العملاقة للبوذا الياباني في زياراته للمتحف الإثنوغرافي *Völkerkunde Museum für* في بال ، كما التقى وهو بسن المراهقة بشيخ إفريقي من المرابطين أو الدراويش شرح له رؤيته (للوحدة الجوهرية للأديان) ما أثر فيه تأثيرا عميقا منذ ذلك الزمان المتقدم من عمره.

في سنة 1920 توفي والده ، فاضطرت أمه أن تغادر بال إلى ميلهاوس Mulhouse المدينة الألزاسية التي استرجعتها فرنسا في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى ، عانى فريثجوف في تلك المرحلة والتي امتدت إلى سنة 1928 ، حيث اختلفت عليه اللغة والعادات ، ومن جهة أخرى فقد اضطرته صعوبات الحياة سنة 1923 إلى ترك المدرسة والالتحاق بعالم الشغل لكسب لقمة العيش ومساعدة أمه في تكاليف الحياة فامتهن الرسم على القماش لسنوات كثيرة.

عاش فريثجوف حياة مليئة بالأحداث ، بين الحرب العالمية التي جند فيها من قبل الجيش الفرنسي ، حيث سجنه الألمان وتمكن من الفرار من السجن واللجوء إلى سويسرا التي استقبلته كمواطن سابق ، وبين السفرات التي قام بها عبر أنحاء العالم للبحث عن الاستقرار الروحي والهروب من العالم الغربي الذي كان قد أخذ منه كل شيء ، وبين الهند ومصر والجزائر وتركيا وأوربا الشرقية ، وأخيرا إلى بلد الهنود الحمر وشمال أمريكا إنديانا Inidana ، عاش فريثجوف شون حياته كفيلسوف وصوفي ورسام وشاعر.

اكتشف فريثجوف شون كتابات رونيه جينو سنة 1924 بواسطة صديقة للعائلة لوسي فون ديشن Lucy von Dechend التي أهدت له كتاب " الشرق والغرب" للشيخ عبد الواحد يحيى ، ثم اقتنى كل كتب الشيخ عبد الواحد المطبوعة في تلك الأيام ما عمق أفكاره عن رفض العالم الغربي ومخلفات الحداثة ، الأمر الذي كان منذ صباه في البحث عنه قد وجده في كتابات الشيخ عبد الواحد يحيى ، فبدأت سلسلة المراسلات الغنية معه منذ 1931 إلى الأشهر الأخيرة قبل وفاة الشيخ عبد الواحد سنة 1951.

1. الريجفيدا هو رابع النصوص المقدسة الهندوسية الذي لا يمس إلا من قبل رجال الدين والكهنة ، أما البهاجافاد جيتا فهو كتاب هندوسي مقدس متعلق بعامة الناس ، وهو عبارة عن حوار متصل ومتواصل بين سري كريشنا الذي يجسد الآلهة فشنو وبطل الملحمة أرجونا ، وتضم الباهاجافاد جيتا 692 مقطعا شعريا تقع في 18 فصلا. ينظر : شاستري ، شاكوانتالا راوا. 1982. باجافاد جيتا الكتاب الهندي المقدس ، ترجمة رعد عبد الجليل جواد ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سورية ، ص 7.

كانت سنة 1932 سنة حافلة لفريثجوف شون ، حيث قاده القدر بسلسلة من الأحداث إلى مستغانم (مدينة في غرب الجزائر) ، حيث يقطن الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة (1871- 1934)[1] ، الذي كان شيخ ومؤسس الطريقة الشاذلية العلاوية. وبعد وصوله إلى مستغانم شاء القدر كذلك أن يكتب الشيخ عبد الواحد بتاريخ نوفمبر 1932 له رسالة[2] يوصيه فيها بالسفر إلى مستغانم ومحاولة اللقاء بالشيخ العلاوي وأخذ البيعة منه ، وبعد علم الشيخ عبد الواحد بخبر وصوله ، كاتبه مرة أخرى في كانون الثاني 1933 إلى مستغانم مهنئا له وفرحا بإسلامه ، قائلا:" قد تكون مندهشا لما رأيت أني قد أوصيتك بالذهاب إلى المكان الذي أنت فيه الآن ، لكن فلتعلم أن هذه الصدفة ليست خارجة عن الطبيعة (أي عن أسرار القدر)"[3] .

بعد أربعة أشهر من مجالسته للشيخ العلاوي وتلقينه الاسم بعد الخلوات ، وفي نهاية شهر كانون الثاني 1933 أعطى الشيخ العلاوي لفريثجوف شون البيعة والعهد معلنا انتسابه وسلوكه في الطريقة العلاوية[4] ، وتسمى بالشيخ عيسى نور الدين أحمد الشاذلي العلاوي[5]. وبعد وفاة الشيخ العلاوي ، رجع شون إلى مستغانم للقاء الشيخ عدة بن تونس الذي صار خليفة الشيخ العلاوي ، وبعد مدة أجازه كمقدم للطريقة العلاوية في أوربا لدعوة إخوانه الأوربيين إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن مُحَمَّدا رسول الله ، وتلقين الاسم وإعطاء البيعة العلاوية ، التي لطالما كان الشيخ العلاوي ينتظر من يبلغ دعوته إلى الغرب إذ كتب: "أنا نفس مجردة من كل شيء ، فالروح تحتاج إلى لسان ، إلى أذنين ، إلى عينين ، إلى يدين ، إنني أبحث عن جسد. لو وجدت جماعة تترجم عني بلسان الغرب لأدرك الغرب أنه لا يوجد أي شيء يفصله عن الإسلام"[6] .

---

1. ينظر في ترجمة الشيخ العلاوي :

- بن تونس ، عدة. 1984. الروضة السنية في المآثر العلاوية ، ط 2 ، المطبعة العلوية ، مستغانم ، الجزائر.

- لينجز ، مارتن. 1973. الشيخ أحمد العلوي الصوفي المستغانمي الجزائري ، ترجمة مُحَمَّد إسماعيل الموافي ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، لبنان.

2.Aymard, Jean-Baptiste. Laude, Patrick. 2004. Frithjof Schuon Life and Teaching, State University of New York Press, Albany, p 18

ibid.3

4. طريقة صوفية تنحدر من الطريقة الشاذلية ، أنشأها الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة (1871-1934) في مدينة مستغانم الواقعة في الغرب الجزائري ، توسعت هذه الطريقة في العالم الإسلامي أولا ، ثم وصلت إلى أنحاء العالم بفضل العديد من الغربيين الذين توافدوا على الشيخ العلاوي وأخذوا منه البيعة ونشروا الطريقة في العالم الغربي.

5. بن تونس ، خالد بن عدلان.2009 ، التصوف: الإرث المشترك ، زكي بوزيد للنشر ، الجزائر ، ص 156.

6.نفس المرجع ، ص 157

بين سويسرا وفرنسا ، كانت حياة الشيخ عيسى نور الدين صعبة في ظروف الحرب العالمية الثانية والأزمات الاقتصادية التي كان يعاني منها ، وثقل تنظيم شؤون الزاوية وتتبع المريدين الذين كان يزيد توافدهم كل مرة ، فضاقت عليه الأرض بما رحبت ولم يجد معينا له إلا الله ، وفي نهاية عام 1963 عاش شون مقاما روحانيا مميزا في خلوته ، وتوالت رؤى أصحابه ومريديه ببشرى تنبئ عن استحقاقه لوظيفة الشيخ معلنة بذلك عن استقلالية زاويته عن الزاوية الأم بمستغانم. هذه الوظيفة هي ما يميّز الشيخ عيسى نور الدين عن الشيخ عبد الواحد يحيى الذي كان كمحي مباشر للنظرية المعرفية التقليدية أو العقائد الميتافيزيقية التي عرفتها الإنسانية عبر عصورها ، لكنه لم يكن مرشدا أو شيخا روحيا لزاوية معينة ، ولم يكن يجيز تلامذته ببيعة ولا سلوك. هذا ما ترك بعض الباحثين في المدرسة التقليدية يصف هذا الثنائي بقوله [1] :

"رونيه جينو وفريثجوف شون هما أصل ما سمي فيما بعد مدرسة الحكمة البرينيالية أو التقليدية ، جينو كان السباق فيها ، وشون هو المتمم لجوهرها ، ذلك ما يمكن أن يذكّرنا بمدرستين للحكمة القائمة دعائمهما على شخصين: محي لأصولها وناشر لمبادئها ، أولاهما مدرسة سقراط وأفلاطون في القرن الخامس قبل الميلاد في أثينا ، والثانية في تركيا في القرن الثالث عشر ميلاد ، مع جلال الدين الرومي وشمس الدين التبريزي".

كتب الشيخ عيسى نور الدين أكثر من 30 كتابا نثريا وشعريا ، والكثير من المقالات في ميادين متعددة في الميتافيزيقا والحكمة الخالدة ، والوحدة المتعالية للأديان ، وتأسيس دراسات مقارنة الأديان ، وكانت بداية أعماله مع أول مقالاته في مجلة حجاب إزيس Le Voile d'Isis سنة 1933 تحت عنوان "الوجه الثلاثي للأديان التوحيدية" ، ثم تسلسلت مقالاته في نفس المجلة ، وفي مجلات أخرى نذكر منها مجلة الدراسات التقليدية Les études Traditionnelles التي كان رئيس تحريرها بعد جون روير تلميذ شون ميشال فالسان ، ولما أنشئت مجلة معرفة الأديان Connaissance des

1 . "René Guénon and Frithjof Schuon were the originators of what has subsequently become known as the "Perennialist" or "Traditionalist" school of wisdom. Guénon was the pioneer, and Schuon the fulfillment or quintessence. Schuon pointed out the analogy here with two other wisdom schools which had dual originators and expositors, namely, those associated with Socrates and Plato in fifth century B.C. Athens, and with Jalāl ad-Dīn Rūmī and Shams ad-Dīn at-Tabrīzī in thirteenth century Turkey".
William Stoddart in his Foreword to: Fitzgerald, Michael Oren. 2010, Frithjof Schuon: Messenger of the Perennial Philosophy, World Wisdom, Indiana, Usa. pXII

Religions من قبل بعض أصدقائه ومريديه كتب أيضا العديد من المقالات التي تنصب في مواضيع عديدة من المعرفة الميتافيزيقية ومقارنة الأديان.

أما تأليف الكتب فقد كان أول كتبه باللغة الأم الألمانية تحت عنوان: الأفكار التوجيهية للتأمّل في الفطري *Leitgedanken zur Urbesinnung* طبع في سويسرا سنة 1935، ثم كتابه الأكثر شهرة والأكثر قراءة الذي طبع في باريس باللغة الفرنسية تحت عنوان: الوحدة المتعالية للأديان De l'Unité transcendante des Religions سنة 1948، ثم توالت كتبه الأخرى التي تزيد على 27 عنوانا، وترجمت إلى لغات كثيرة ولاقت القبول والإعجاب في الأوساط العلمية الأكاديمية والروحية الميتافيزيقية في آن.

يمكن الحديث عن جملة أعماله وفكره، باختيار هذه الفقرة التي تحتوي تقريبا كل رسالته:

"المنظور الموضوعي المرتكز على التعالي والمبدأ، يجلّي ويظهر– بالضرورة – المنظور الذاتي المبني على البطون والهوية، ذلك أن وحدة موضوع العلم تستلزم كلية الذات العالمة، لن نستطيع معرفة ما ينفرد بالوجود إلا بكل ما نحن عليه. هذا ما يدل ويبرهن على أن الحياة الروحية باعتبار عمقها وصحتها لا تترك شيئًا خارج نطاقها، فهي تشمل ليس فقط الحقيقة، لكنها تحوي الفضيلة وبالتالي الفن، وفي كلمة واحدة: كل ما هو إنسان"[1].

كان شون يردّد: حقيقة، طريقة، فضيلة Truth, Way, and Virtue[2]، وأحيانا كان يزيد كلمة رابعة في أصول رسالته هي: الجمال Beauty[3]، وهي من أهم العناصر التي لها علاقة مباشرة في موضوع الدراسة، ومما يبين أولية مسألة الفن في المنظور التقليدي.

وبعبارة أخرى كان يردد أيضا (فقر، ذكر)، في هذه الكلمات كان يحصر تعليمه، حيث أن الفقر الروحي هو أس ما يسميه أهل التصوف بالفناء، فناء أمام الحقيقة المطلقة التي تستلزم التمييز بين الحق والباطل، أو بين المطلق والنسبي، وبين الباقي والفاني. هذه الحقيقة المميتة للأنا الذاتية للسالك من خلال التركيز عليها بذكر الله الذي هو أصل السلوك في الطريق، وهذا ما يتطلب موافقة النفس للفضائل الأصلية، فنبل النفس لا يعتبر حينئذ من نوافل الحقيقة وإنما هي من لب ذلك التمييز وانعكاس ضروري للتركيز، ومع نبل النفس تأتي مسألة أصالة الجمال ومركزيتها في المنظور

1 .Schuon, Frithjof. Sur les traces de la Religion Pérenne, p 114

2 .Schuon, Frithjof, Road to the Heart,World Wisdom, Bloomington, Indiana, Usa, p 78

3 .Lings, Martin. and Minaar, Clinton. 2007. The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy, World Wisdom, Indiana, Usa, p XVII

التقليدي ، وبذلك يظهر كيف يعتبر الفن المقدس كأصل ضروري Principiel للمشاركة الكلية participation للإنسان في حياته الروحية.

كما لا يمكن إغفال الجانب الفني في شخصية وترجمة الشيخ عيسى نور الدين الذي انعكس في مجالين مختلفين الفن التشكيلي والشعر ، حيث كان كثيرا ما ينقل عن أفلاطون مقولته " الجمال روعة الحقيقة" أو *Le Beau est la Splendeur du Vrai* [1].

انتقل الشيخ عيسى نور الدين أحمد الشاذلي العلاوي المريمي إلى رحمة الله ، فجر 05 ماي 1998 ، توفي قاعدا في كرسيه ذاكرا اسم الله العظيم ، فشيعه في جنازة تاريخية أصدقاؤه وتلامذته ومريدوه من مختلف بلدان العالم ودفن في حديقة منزله في مدينة بلومينغتون Bloomington في إنديانا Indiana الأمريكية.

يعتبر كتاب "مقامات الحكمة" من أهم كتب فريثجوف شوان

النص المترجم:

تقوم الطبيعة الإنسانية على ثلاث مستويات: مستوى الإرادة ، ومستوى المحبة ، ومستوى المعرفة ، وكل منها ينقسم أساسا إلى قطبين متكاملين ، فينتج ما يمكن تقريبه بصورة منتظمة في كل من : الترك والعمل ، السلام والشوق ، التمييز والوحدة.

أما الإرادة فهي تنقسم -بوجه ما- إلى جانبين: جانب له صفة مثبتة ، وآخر ذو صفة سلبية ،فلا يمكن أن تتعلق الإرادة إلا بالفعل أو الامتناع عنه ، بحيث يجب دوما إما أن يُفعَل الخير ، أو أن يجتنب الشر. وفي الحياة الروحية يأتي التوجه السلبي أصالة قبل الفعل الإيجابي والمثبت ، لأن الإرادة تتواجد –بشكل أولي- متوغلة في حالتها (التي أضحت طبيعية منذ الهبوط) المؤكدة والملحة على الشهوات والعمه ، فكل طريقة روحية تسعى بادئة بشكل من "القلب والتغيير" ، وتسعى بشكل ظاهر إلى رجوع سالب في الإرادة ، بمعنى أن تكون على شكل حركة غير مباشرة إلى الله تأتي على صورة انفصال باطني

1. ينقل الكثير من المؤلفين هذه العبارة واشتهرت نسبتها لأفلاطون الحكيم ، إلا أنه لا يوجد لها توثيق مباشر فيما بقي من آثاره المكتوبة ، ولقد راسل الباحث ناثان سبون أحد أصدقاء البروفسور جيسمس كاتسنغر فسأله عن المقولة ، فكان جوابه أن ليس هنالك في كتب أفلاطون المتبقية ذكر صريح لهذه العبارة ، ولعلها مما ألهم فيها شون وغيره. كما راسل الباحث د.قيصر شاهزاد في 23 شباط 2014 ، فأحالني على كتاب: هايدغر في الفن والعمل الفني ص 16 ، فقد ذكر المؤلف فيه حديثا مطولا عن قضية الجمال عند كل من أفلوطين والقديس أوغسطين الذين تأثرت أراءهما بشكل مباشر بأفلاطون وفيثاغورس ، والأهم في هذا الكتاب ذكر نفس العبارة تقريبا عن القديس ألبرت الكبير (الجمال روعة النظام والحقيقة) . ينظر :

- Kockelmans, Joseph. 1986. Heidegger on Art and Art Work, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, P16

داخلي عن ذلك التمام الكاذب للعالم. هذا التراجع يتوافق مع مقام الورع والزهد ، والحزم ومخافة الله: فالذي يجب تجاوزه هو الرغبة ، التعلق الشهواني ، عبادة الأشياء التافهة ، حيث تكمن خطيئة الشغف والعاطفة في ارتباطها مع الكدر وتعلقها بالفساد والألم والموت[1].

أما الأصل الإلهي لفضيلة الزهد فهو النقاء الإلهي (السلام القدوس) ، والتعالي عن كل تجاوز ، والخلود ، وهذه الصفة التي نعتبرها في جانبها الإلهي أو في أنفسنا أو حوالينا ، هي مثل الكرستال أو الثلج ، أو مثل الراحة المنعشة الباردة التي نجدها في أعالي الجبال ، كما تأتي في النفس على شكل استعداد روحي للموت ، وفي الوقت ذاته هي انتصار على الموت ، فهي ذلك الجمود والثبات في اللحظة أو الآن ، وهي السكون الروحي ، وهي حقيقة مخافة الله.

الإرادة ، كما قلنا ، لا بد لها أن تنفي أو أن تثبت: فإذا كان لا بد لها من أن تنفي فبسبب خطأ في مَحَالِّها المعتادة التي هي في طبيعتها مؤقتة غير باقية ، ومن جانب آخر لا بد للإرادة أن تثبت ، نظرا لطبيعتها الموجبة التي هي كنه وحقيقة حرية الاختيار. وكما أن الفعل الروحي لا بد له وأن يفرض نفسه بقوة أمام مطالب العالم أو النفس ، التي تحاول السيطرة على الإرادة وإفسادها ، فهو يجلي جانب الفضائل المحاربة مثل: الرأي الحازم ، واليقظة ، والعزيمة ، فيصير الفعل الروحي نفسه ملازما لشروطها ليس في إنِّيته المفردة ، لكن باعتبار علاقته مع امتداد الزمن الذي يتطلّب تكرارا وتناغما ونقلة تحويلية لطول الوقت إلى الآنية واللحظة ، فيكون ذلك الفعل –في هذا المستوى الخاص به- مشاركا للقدرة المطلقة ، ومع الحرية الإلهية ، ومع الفعل الخالص والأبدي.

الذي يجب الانتصار عليه بحزم هو ذلك السكون الطبيعي والمعتاد أمام العالم وصور النفس ونزواتها ، فلا بد من التغلب على الكسل الروحي والإهمال والأحلام ، أما الذي ينتصر ويغلب في ذلك كله فهو الحضرة الإلهية التي "تتجسد" بوجه ما في الفعل المقدس –الذكر في كل صوره-، وتعيد الحياة بذلك الجوهر الشخصي.

أما بالنسبة لرموز هذا المقام الروحي (مقام المحاربة ، والنصر ، والجهد المحض الخالص) فهي البرق والسيف ، ونراها في المستوى الإلهي في ذلك الكمال التام الذي لا يقهر ، كما تظهر لدى الإنسان في الغضب الحميد والجهاد المقدس ، وبالأخص الجهاد الداخلي بصفته تأكيدا للذات المتعالية.

1. يرى العرفان الخطيئة أو الذنب بموضوعية ، من خلال إرجاعهما إلى أسبابهما اللاشخصية ، ولكنه في نفس الوقت يجعل تعريف الذنب ذاتيا بوصفه تابعا لطبيعة وفعل النية الشخصية ، أما المنظور الأخلاقي فإنه يرى الفعل بذاتية من خلال ربط الفعل بشكل ما مع الفاعل ، بينما يأتي برؤية موضوعية ليعرف الذنب بربط صفة الفعل مع ما ظهر من شكله ، وبالتالي يعلق تعريف الذنب بنموذج خارجي.

أما في مستوى المحبة والحياة الشعورية للنفس ، يمكن لنا التمييز بين جانب فعّال وجانب ساكن منفعل ، مثلما هو الشأن في كل شيء مفعم بالحياة. وهنا تأتي الفضيلة الساكنة مركبة من الرضا التأملي الذي بدوره يحتوي على الصبر: هي ذلك الهدوء الذي ينشأ مما يرتاح ويسكن في الذات ويربو بفضلها ، وهي تلك الاستراحة الكريمة ، وذلك التناغم ، كما أنها استقرار في الوجود المحض وتوازن في كل الإمكانات. هذا التوجه يفك عُقَد النفس كلها ويبعد المرء عن حالة الهيجان والإثارة ، حيث لا فضول فيها يُشتت ولا قلق يُضجر.

وحالة الهدوء هذه نابعة من صفة السلام الإلهي التابعة لخيريته المطلقة ، تلك الخيرية اللامتناهية. والجمال في أصله له في كل مكان وزمان جانبا من الهدوء والراحة الوجودية[1] حيث تتّزن فيه الإمكانات ، بمعنى أن هنالك في الجمال ميزة مركبة من اللامحدودية والسعادة.

إن جوهر النفس هو الخيرية ، وليس ثمة إلا الغفلة والتشتت التي تجعلنا غرباء حتى على أنفسنا وتعرضنا للفاقة والبشاعة ، وتجعلنا في حالة من الوباء العقيم الشبيه بشلل شامل هائج تظهر أعراضه في تلك الحركة العشوائية التي ستتحول بتكرارها إلى حالة ملازمة ، في حين أن الحالة الطبيعية هي أن يكون السكون هو أرضية للفاعلية وأصلا له وليس العكس.

إن الجمال يحمل في ذاته كل عناصر السعادة وذلك سر اتصافه بالسلام والتمام والارتواء ، وحيث أن الجمال يتجذر في وجودنا أصلا فإننا نعيش بفضل جوهره ومادته. وبفضل الكمال الهادئ والبسيط والكريم الذي يعمّ بِرْكة الماء لتنعكس السماء فيها بعمقها في صفاءٍ وسكينة ، كما يتجلى ذلك في جمال زهرة النَيْلُوفَر واللُّوتِس التي تنفتح على ضوء الشمس ونورها[2]. كل ذلك يعكس مبدأ الاستقرار في المركز والتسليم للإرادة الإلهية وعنياته والسكينة في الله.

يمكننا ههنا أن نميز بين جانب اللطف والنعومة وجانب الكثافة ونوع من القساوة ، حيث يتمثلان في تلك السكينة السعيدة المبنية على اليقين بأن كل شيء نحبه يوجد بلا تناه عند الله بالاعتبار الأول ، وفي ذلك القناعة المبنية على الزهد القائمة على مبدأ حسبنا الله هو الكافي لنا وفق الاعتبار الثاني.

لكن بجنب تلك الراحة في توازننا الأصلي أو في كمالنا الوجودي يوجد هنالك توجه إيجابي معاكس ، هو "خروج عن الذات" بصورة فعالة: ذلك هو الشوق والرغبة في لقاء الحبيب ، فيه إيمان

---

1 فلنذكر ههنا بأن الفضيلة بالنسبة لتعاليم الفيلوكاليا philocalie (محبة الخير والجمال)، هي "الحالة الطبيعية للنفس" ، وهذا ما يسمح لنا فهم ماهية "مجاوزة الفضائل" التي تتحدث عنها الديانات الآسيوية: فالفضيلة حد مقيد باعتبار كونها تعبيرا عن أنفسنا ، ويمكن تجاوزها –أو إتمام تحقيقها ، وهذا تحصيل حاصل- لمّا تخرج عن مجرد كونها أنوية وشخصية فردية.

2 سنذكر هنا بأن الصور الأيقونية البوذية تمثل بوذا على زهرة لوتس ، وأن بوذا يسمى عندهم "جوهرة اللوتس" (Mani padmê). فتجليات البوذا تنقذ ليس فقط بفضل تعاليمه ، لكن من خلال جمالها الفائق للمستوى الإنساني.

الرضا والرحمة ، وهو مثل ذوبان للقلب في الحرارة الإلهية ، وانفتاح على الرحمة ، والحياة الجوهرية ، والحب اللامتناهي.

إن الإنسان في حالته المتدنية ينغلق أمام الرحمة التي لا تريد إلا نجاته وإنقاذه ، هذه هي "قسوة القلب" ، والتغافل عن جناب الله وتجاه الآخر والقريب ، تلك هي الأنانية والبخل ، والصَّغار القاتل الذي يعتبر مثل مكمِّل معاكس للقسوة ، وهي نزول بالنفس إلى وقائع عقيمة حتى في تعددها التافه وغير المجدي ، وفي لونها الرمادي المنشف والمذبل لكل حياة ، هي مثل وتيرة وقع تقاطر "الحياة العادية" واستحكام نمطها ، حيث البشاعة والضجر يفرضان نفسيهما بما يسمونه اليوم "واقعا". وفي هذه الحالة ، تكون النفس : قاسية مثل الحجر ومشتتة مطحونة كالرمل في الآن ذاته ، فتراها تعيش في القشور الميتة من الأشياء وليس في الجوهر الذي ينعم كله حياةً ومحبةً ، فهي صلابةٌ وانحلالٌ معا ، ومقابل هذا الانحلال نجد الانصهار الروحي للأنا (بجعلها في حالة سائلة)، ونجد الشوق ، والتوحيد المكثِّف لحركات النفس في توجه عال من الإيمان بالرحمة الإلهية ، ويظهر ذلك في رمزية الصفة الدافئة والناعمة من الربيع ، أو في دفء النار التي تذيب الجليد وتعيد الحياة لتلكم الأعضاء الجامدة من شدة البرد.

إن ذلك القبول المبني على الرحمة تجاه القريب هو مظهر أساسي لتلك الإذابة والصهر الخيميائي للقلب ، وهي مثل ضابط معياري لهذا التوجه أو الحالة من (العقل والإرادة) الذي يمكن أن نسميه "محبة الله": أولا ، لأن الأنانية بكونها صورة من التحجر تجد نفسها مُعوَّضة ومَغلوبة بذلك "الخروج" عن ذواتنا ، وثانيا ، نظرا لحقيقة تجلي الله في القريب ، وبتعبير آخر: فإنه لا بد من محبة الله ليس فقط من خلال التخلي عن أنفسنا ، لكن بفضل رؤيته سبحانه وتعالى في الآخرين.

تعتبر هذه الفضيلة الروحية مثل النار التي تحرق وتذيب ، أو مثل الدم الذي يحيي الجسم من باطنه ، وهي أيضا مثل المحبة والخمرة التي تثمر سكرة وكأنها تعود بكل شيء إلى جوهره ، أو مثل الوردة الحمراء بلونها المشتعل ورائحتها العطرة المسكرة. وهذا المقام الروحي يحتوي زيادة على جانبه الفاعل المبني على القناعة التامة بأن الله يجيب قطعا لشوقنا إليه[1] ، فإنه يحتوي على جانب ساكن منفعل مبني بدوره على صهر القلب في النار الإلهية ، ويوجد في هذا الجانب الثاني نوع من الحزن النبيل ، وهو شيء له علاقة مع عطية الدموع وتصوف المحبة ، وهي مثل الحنين إلى جمال المحبوب. فالفرح والحزن يلتقيان في هذا **الشوق** ، مثلما تلتقي السعادة التامة والرزانة أو الأمل والتسليم في **السلام**.

****

1 "اقرعوا يفتح لكم" كما قيل في الإنجيل (متى:7-7)، الشوق يتأكد في الواقع من خلال نداءات متكررة بلا كلل ، كما يشهد عليه مقاطع كثيرة من آيات العهد الجديد.

أما ميدان المعرفة الذي يتجاوز أصلا اعتبار الأنا الدنيا ، فإنه يحتوي على جانب يميل إلى الفصل والتمييز وجانب موحد جامع ، كما تتطلبه طبيعة العرفان ذاته ، ويمكننا الحديث أيضا عن: جانب موضوعي وجانب ذاتي بالمعنى الأكثر عمقا للفظين. إن المعرفة في الواقع تعمل من خلال التمييز أو من خلال التحقيق (كحالة وجودية): فهي إما تصور وتصديق ، وإما "كينونة". فالمعرفة التمييزية تفصل الباطل عن الحق ، فالعقل لا بد له من أن يعي عدمية الأنا والعالم ، كما ينبغي له أن يتجاوز الوهم الموروث الذي يظيف إلى الباطل صفة الحق ، وينبغي له أن يخلي ويفرغ الأنا كما يخلي ويفرغ نفسه أيضا من الأنا ، لأنه لا يمكن معرفة الحقيقة الواحدة إلا في هذا الفراغ والخلاء. فرؤية واحدية الحق هي في نفس الوقت رؤية لعدميتنا ، بينما نجد رؤية عدميتنا هي عدم رؤية الحقيقة بصورة مباشرة وكلية ، فقط المعرفة الجامعة الموحدة يمكن لها تحقيق الشمولية والتمام.

مَثَل المعرفة المميزة هي مَثَل الليلة التي يضيء فيها القمر ، فنحن نفرق بوضوح بين ذلك القمر وتلك الليلة ، لكننا لسنا في وضوح النهار رغم كون ضياء القمر من نور الشمس ، في هذا المنظور من التمييز الميتافيزيقي نجد أن الذات باطلة ، فقط الموضوع هو الصحيح ، فالذات هي الفردانية ، والوهم ، والمحدودية ، أما الموضوع – بمعنى ما هو خارج عنا- فهو الأصل أو المبدأ ، والمطلق. وإذا كان العقل القدسي يمكن له أن "يعرف الحقيقة" فإن له قدرة أيضا –في الأصل أو في الواقع- على "تحقيق المعلوم وكينونته": وفي هذا التحقيق – المعرفة التوحيدية- نجد أن الذات حق والموضوع باطل ، والذات ههنا هي الذات اللامتناهية ، والموضوع هو كل ما يحجبها ، حتى ذلك الوعي المحدود أو الذي صار موضوعا للمعرفة.

في هذه المعرفة النهائية العليا ، لن يبق هنالك أي تمييز ، ولا يتواجد فيها إلا النور المحض[1] ، فهي الكينونة وليس التقابل. أما "الأنا" فهي الغيرية ، وهي وهم التفرقة ، وخطأ اعتقاد أن هويتنا متعلقة بالأنا الأمبريقية المكتسبة المبنية على التجارب الخارجية والداخلية ، والمركبة من تلك الصور الذهنية والأماني والآمال ، ويمكن اعتبارها على أنها محاولة لإدخال التفرقة في الحق.

إن الحقيقة هي "أن نصير ما نحن أصلا عليه" ، وبالتالي أن نتعرف على جوهر أنفسنا ، لكن أذهاننا عاجزة على أن تتجاوز وجوديا تلك الموضوعية والنظرة الثنائية المحضة ، لأن أذهاننا –أصلا وبصورة جوهرية- تعمل على التفرقة والتمييز بين الأشياء ، وهي بالنسبة إلى الحقيقة مثل اللون

1. وفي المقابل نرى أنه منذ ظهور هذا الاعتبار المتمثل في المعرفة التوحيدية تحت مظلة الشكل العقائدي ، وبالتالي الذهني ، فإنها تحتاج بدورها إلى تمييز ما ، لأنه لا الذهن ولا العالم الذي يمارس فيه مما يعتبر في حالة الوحدة. من أجل ذلك نجد "الفيدنتا" يميز بين الذات المحض والنزعة الموضوعية والوهم ، فحقيقتها المركزية ليست قطعا ذلك التمييز ، لكنها متعلقة بالذات والهوية مع تلك الذات العلية ، ولنذكر مرة أخرى أن الميتافيزيقا الخالصة هي جوهريا رمزية ووصفية ، وليست حرفية تنبؤية : فوصفنا لما نرى هو شيء آخر تماما بالنسبة إلى بناء ما لا نراه ، وزيادة على ما سبق ، فإن عمق قضية ما أو خصوبتها لا تتعلق أبدا بتركيبتها الشكلية ، وإنما قيمة أية مقولة تكمن في عمق الحقيقة التي تحدثها في من تخاطبهم بطبيعتها الخاصة.

الأبيض بالنسبة إلى النور ، فاللون الأبيض يتميز جدا عن الأسود ، لكنه غير مرئي في غياب النور ولا يمكن لشيء أن ينير من دونها. بينما نرى أنه إذا كان "وجودنا" لا بد أن يصير "معرفة" وتلك نظرة التمييز ، فإن "معرفتنا" لا بد لها من أن تصير "وجودا" ، وبتعبير آخر: من وجه ما يمكننا أن نقول أنه بدلا من "الوجود" لا بد من "التمييز" ، ومن وجه آخر يجب أن نحقق "وجودنا" بدلا من أن "نفكر" ، لأن التفكير والنظر لا يفيد إلا التنبيه عن "الوجهة" من دون بلوغ الغاية والهدف ، فلا تحيط بكل وجودنا بكامله ، ولا بلوغ الحقيقة الكلية من باب أولى.

يمكننا التعريف بمقامي أو مرتبتي المعرفة من خلال هاذين التعبيرين: "أن لا نعرف إلا ما هو : الله" ، و"أن لا نكون إلا من يعرف: الذات العلية" ، أو أيضا: "فناء الذات في وحدة الموضوع ، الذي لا شريك له" ، "فناء الموضوعات المعلومة في ظل وحدة الذات العالمة ، التي هي غير منفصلة" ، وإذا أردنا تمثيل الحقيقة أو الحق من خلال شكل دائرة ، فإنه يمكننا القول أن وجهة النظر الأولى تنفي الخطأ المتمثل في رؤية ازدواجية هذه الدائرة الواحدة ، بينما المنظور الثاني فإنه ينفي وجود خطأ يتمثل في رؤية تقسيمية لهذا الشكل ذاته ، فالخطأ الأول كما رأينا يزيد حقيقة العالم بل حتى حقيقة الأنا على حقيقة الله ، بينما نجد الخطأ الثاني يفصل "الأنا" العالمة – الذات العاقلة والحسية- عن مصدرها الإلهي ، وكل من العالم والأنا منفصل عن الله باعتبار علاقة المحتويات الذاتية لا من الاعتبار الموضوعي ، لكنهما يرجعان إليه تعالى – العالم يرجع إلى الوجود ، والأنا ترجع إلى الذات العلية- باعتبار كل من الوجود والعقل[1]. إن الله – بالمعني الكلي المتعالي عن حدود التشخص والوجود- هو "الموضوع المحض والواحد" ، أما الذات العلية فهو "الذات المحض" ، و"الشاهد الأحد" الذي لا يتعدد ، الله هو الذات.

هنالك إذن في هاتين النظرتين الميتافيزيقيتين ، ومن الواحدة للأخرى ، قلب وتغيير لموقع الذات وتابعه أو متعلقه : فالمنظور الأول يتمثل في "معرفة الوجود" ، وهي الحقيقة المقصية لغيرها ، أما الثاني فهو "كينونة لتلك المعرفة" وتجسيد لها ، وهو الوعي غير المقيد.

من أجل ذلك يجب أن يعرف ما هو فقط: المتفرد بالوجود ، ويجب أن نكون ما وحده فقط: من يعرف ، في المقام الأول من هذين المقامين: الذات "فارغ وخال" ، لأنه تابع للموضوع المعلوم الذي هو الحقيقة الوحيدة ، فهو ينخزل وجوده إلى ما احتواه[2] ، أو بالأحرى نجده مُقصًى أو مَفني من قبل تلك الحقيقة الموضوعية ، أما في المقام الثاني ، فإن الذات العالمة تجد هويتها في كنه "جوهرها" ،

---

1. قضية "الوجود" تحتوي على الرمزية التي هي جانبها المعقول الذي يربط المحتويات بأعيانها الثابتة ، فالرمزية إذن هي عقلانية الأشياء ، ومن خلال عكس القضية ، نرى أن علاقة وقضية "العقل" لها جانب وجودي أيضا: فالمعنى الذي يربط الرمزية بالأشياء يمثله ذات "الشخص" بالنسبة للوعي ، فالرموز هي أشياء أكسبها العقل "صفات مميزة" ، والشخوص هو وعي" مثبت" أو "مدمج" من طرف الوجود.

2. النفس هي كل ما تعرف" كما قال أرسطو.

بمعنى أنها تكون ممتصة ومستوعبة من قبل الوعي المتعالي اللامتناهي ، حينئذ تكون الذات النسبية فيه مجرد "نظرة موضوعية خارجية" مثلها مثل الكون كله.

أنا موجود ، إذن أنا كل الوجود ، هذه قضية مبدئية وافتراضية ، فذات وجودي هو كل الوجود الكائن ، كذلك كوني أعرف ، يستلزم أني أعرف كل شيء ، بينما معرفتي من أجل كونها شخصية ذاتية ، فلا بد لها من أن تصير وجودا ، وهكذا فإن وجودي بكونه شخصيا فلا بد وأن يصير معرفة ، ووعيا ، وهوية[1].

****

إن كلا من جانب الإرادة الذي يحتوي على مقامي الزهد والجهد ، وجانب المحبة الذي يحتوي على مقامي الرضا والشوق ، ينتميان كلاهما إلى المنظور الظاهر للديانة أو إلى المنظور الباطن الجواني ، تبعا لمستويات النظر والتطبيقات العملية ، بينما جانب المحبة فهو بطبيعته "سائل مائع" ، والمحبة أقرب إلى الجانب الجواني مقارنة بجانب الإرادة. أما جانب المعرفة فهو ينتمي فقط إلى المنظور الباطن الجواني: ويحتوي كما رأيناه سابقا على الفهم العقائدي من جهة ، وعلى الحكمة التحقيقية من جهة أخرى. إن كل هذه المقامات تتعلق من جانب بالله وما يفوق الكون (ميتاكوزموس) ، ومن جانب آخر لها علاقة بالنفس والعالم الصغر (مايكروكوزموس) ، كما نجدها أيضا كمفاتيح للفهم "الكيميائي" للعالم والإنسان الكبير (ماكروكوزموس). ومن زاوية أخرى ، إذا كانت هذه المواقف بكونها خصالا تأملية تسبق وجود الفضائل الرئيسية ، فإنها تعمل على استحضارها وإيجادها بوجه أولى ، كما تسعى أيضا إلى تهذيبها وتساميها.

إن منظور التمييز الميتافيزيقي للحقيقة الواحدة والمقصية لغيرها هو مثل قضية جامعة لكن في مستواها العلوي في العقل القدسي وبصورة متعالية على المنظور الإرادي بقسميه (الزهد والجهد) ، وبصورة مماثلة: إن منظور تحقيق الهوية والذات جامع باعتبار المستوى المعرفي التحقيقي الذي يفوق المستوى الإنساني ومنظوري السلام والشوق. إن منظور الشوق أو الحياة يقابل بتناغم منظور الزهد والموت ، ومثل ذلك نظرة الرضا والسلام التي تقابل من غير تناقض منظور العمل أو الجهاد. يمكن لهذه المواقف الرئيسية للحكمة أن تتخذ عدة أشكال ، وكل واحدة منها يمكن لها أن تكون نقطة انطلاق.

---

1. بالنسبة للعارف الغنوصي –بالمعنى الأصلي للكلمة لا بالإطلاق الطائفي للمصطلح- أو لدى "الجناني jnâni" ، لا يمكن أن يتعلق الأمر بالأنانية ، بما أن الأنا ليست "إياه". إن "الأنا" بالنسبة إليه هي "الآخر" ، والنظرة الموضوعية ، والمركز الحيوي الملموس للعالم.

يمكن ملاحظة أن التصوف المسيحي يتلاءم مع منظور الزهد والنقاء ومع منظور المحبة والرحمة أيضا ، فالمسيحية تعوض بذلك جانب الورع والزهد فيها بشغف المحبة. أما البوذية فهي تركتز على الزهد بداية ، ولكنها توفق بينه وبين منظور السلام والخيرية ، هذا ما يعوض جانب الزهد بذلك السلام الفنائي (النيرفانا). أما الإسلام فهو مثل تركيبة تجمع بين منظور الجهاد والسلام ، فهو يعوض جانبه المحارب بميزته في التوازن والورع والكرم. أما الفيدانتا فإنها تقوم مثل كل مذهب عرفاني على التمييز بين الحق والباطل ، وهي تعوض ما في هذا المنظور من محض العقل – غير المتعلق بالإرادة- بالتحقيق الوجودي (أو بالأحرى الفائق للوجود) الذي هو اتحاد مع الذات العلية. إن كل هذه الإشارات هي إشارات شكلية طبعا ، ورغم كون بعض الأشياء لا يمكن الإفصاح عنها من غير خطر ، لكنه لا بد من المخاطرة بالتصريح عنها والكشف عن رموزها.

مهما يكن من أمر ، لا بد من التنبه على أن كل ديانة تحتوي بصورة أو بأخرى وبشكل ضروري على المقامات الستة للحكمة ، حتى لو لقينا بأن مقام العرفان لا بد له أحيانا أن يختبئ وراء حجب من الرمزية القائمة في المنظور الجواني للديانة.

وزيادة على هذه الاعتبارات ، نود أن نقترح أيضا هذه القضايا: العالم تفريق ، وحركة ، وحول ، وقلق ، كذلك نحن في فرقة وحركة دائمة وتغير وقلق مستمر ، هذه الحالة الكونية تجيب لضرورة الوحدة المتعالية (الإسلام) ، وحدة الإله ، والنفس ، والمجتمع ، والحقيقة الميتافيزيقية[1] ، كذلك نرى أن حتمية أن "الله صار إنسانا" (المسيحية) تجيب لحالة الطبيعة الخطاءة والعجز الإنساني وفساد إرادتنا ، كما نرى أيضا ، أن حتمية الورع والفناء (البوذية) تجيب وتتلائم حالة الألم والفوضى الكونية[2].

****

الكثير من الناس يرون عدم التوافق بين الميتافيزيقا –التي يخطؤون في ربطها بالأنظمة المنطقية الذهنية المتفاوتة في الصحة والبطلان- وبين محبة الله التي لا يرون فيها إلا الجانب الإنساني. ونحن نذكر ههنا بأن "محبة الله" هي شيء كوني ، فمصطلح "المحبة" لا يدل فقط على طريقة تنبع من الإرادة والشعور ، بل تتعدى ذلك لتشمل كل طريقة وسبيل باعتبار أنها تربطنا بالله –وبذلك ندرك المعنى الأوسع للمحبة- ، إن "الحب" هو كل ما يجعلنا نختار الله بدلا عن العالم ، ونأثر التأمل بدل الانفعال الدنيوي ، وهنا يكون للبديل معنى معتبر.

1. التركيز هنا قائم على الوحدة ، لأن الوحدة يقين ، فمن ذكر الوحدة فإنه يذكر اليقين والحقيقة والحق والإطلاقية ، وبالتالي يمكن البحث بعدها في سبب الوجود وفي سبب الحياة.

2. "النيرفانا" هو "المركز الثابت" لـ"عجلة الكون" ، و"بوذا هو تجلي للفراغ بمعنى أن حقيقة النيرفانا تظهر كفراغ مقابل العالم ، الحقيقة البوذية (بوددهي: تنوير) ، هي أن ندرك أن تلك العجلة الكونية ليست إلا "فراغا" بكلا معنييه: السلبي والمتعالي للكلمة أو المصطلح.

إن أفضل حب لا يشبه ما يمكن للفظ "المحبة" أن تدل عليه عندنا في البداية ، لكنه يتمثل في ما يربطنا بإحكام أكبر وعمق أكثر بالحقيقة ، أن نحب الله هي أن نبقى بالقرب منه ، خلال ما نعيشه في العالم وما يفوق هذا العالم ، فالله يريد نفوسنا مهما كانت توجهاتنا وطرائقنا إليه مختلفة.

كذلك نجد في مقولة أن "الله محبة" ، لا تنحصر فقط في موقف الله تجاه الخليقة وبأنه يحب العالم ، بل أيضا باعتبار نفسه سبحانه وكونه مستبطنا بعمق في مبدأ اللاتناهي ، ففي المعنى الأول الله محبة لأنه "يريد" العالم ومن أجل ذلك هو "رحمان رحيم" ، وفي المعني الثاني الله محبة لأنه أراد نفسه مثلما هو ، وأنه لا يريد شيئا خارجا عن ذاته.

كل التجارب الروحية الكبرى تلتقي فيما يلي: أن ليس هنالك أي تلازم بين الوسائل المتخذة وجهد العمل وبين الغاية والهدف ، فـ "غير المستطاع عند الناس مستطاع عند الله" كما جاء في الإنجيل (لوقا 18: 27) ، إن ما يفصل الإنسان عن الحقيقة الإلهية حاجز بسيط: فالله أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد ، لكن الإنسان أبعد ما يكون عن الله ،ويمكن تشبيه هذا الحد الفاصل بالنسبة للإنسان بأنه جبل ، حيث يجد المرء نفسه أمام هذا الجبل الذي لا بد له من أن يزيحه بيديه ، فيحفر بكل قوته لكن كل جهده سيذهب سدى ، فالجبل لا يزال في مكانه ، ولما يواصل الإنسان الحفر بيديه مستعينا باسم الله ، يرى ذلك الجبل قد زحزح وكأنه لم يكن قط.

ولله الحمد والشكر بالتمام وبالله نستعين.